

Stanisław Mędala

Kontemplacja Boga w Jezusie według czwartej Ewangelii

Collectanea Theologica 70/4, 37-53

2000

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW MĘDALA, WARSZAWA

KONTEMPLACJA BOGA W JEZUSIE WEDŁUG CZWARTEJ EWANGELII

Mimo iż w biblistyce istnieje ogromna liczba prac na temat osoby Jezusa, to jednak nie opracowano dotychczas monografii, która w sposób egzegetyczny wyjaśniałaby genezę wiary w Jego bóstwo. Ewangelia św. Jana, która została zredagowana pod koniec I w., nie tylko zakłada wiarę w bóstwo Jezusa, ale wprowadza już korektę do jednostronnego akcentowania tej wiary z pomijaniem człowieczeństwa Jezusa. Dlatego główną troską ewangelisty, przynajmniej w końcowej redakcji tekstu, jest podkreślenie organicznej więzi między wiarą w bóstwo Jezusa i przyjęciem Jego autentycznego człowieczeństwa. W ujęciu czwartej Ewangelii Bóg objawia się i działa w Jezusie po to, aby człowiek odkrył w Nim relacje istniejące między Synem i Ojcem, a przez wiarę miał udział w życiu samego Boga.

Ponieważ ramy krótkiego referatu nie pozwalają w pełni rozwinąć tego zagadnienia, dlatego ograniczę się do ogólnego przedstawienia tematu widzenia Boga według czwartej Ewangelii i dokładniejszego omówienia trzech tekstów mówiących o kontemplacji Boga w Jezusie przez naczynych świadków (J 1,34; 1,14; 14,8).

Widzenie Boga według czwartej Ewangelii

Stary Testament zawiera wzmianki o ukazywaniu się Boga wybranym ludziom w wizjach prorockich (np. Iz 6,1) i kultycznych (np. Rdz 15,17; 17,1; 28,13; Wj 20,24; 24,10; Sdz 6,11-24) oraz o sprawowaniu kultu celem upamiętnienia tych wydarzeń. Dlatego psalmiści często wyrażają pragnienie oglądania oblicza Bożego (por. Ps 24,6; 27,8.9.13; 42, 3; 105,4). Starsza tradycja o charakterze prorockim, zawarta w Pięcioksięgu, mówi, że Mojżesz cieszył się specjalnym przywilejem i mógł oglądać Boga twarzą w twarz (Lb 12,6-8; Pwt 34,9-10), natomiast tradycja kapłańska, należąca do młodszych warstw Pięcioksięgu, podkreśla trans-

cendencję Boga i wyjaśnia, że gdy Mojżesz prosił Boga, aby mógł oglądać Jego chwałę, Ten powiedział mu: „Nie będziesz mógł oglądać mego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać oblicza mego i pozostać przy życiu” (Wj 33,20).

Autor czwartej Ewangelii naucza, że pragnienie oglądania Boga urzeczywistnia się w spotkaniu z Jezusem. Za pośrednictwem Jezusa, Jednorodzonego Boga, jest możliwy zbawczy kontakt z Bogiem, ale do oglądania Boga w Jezusie nie wystarczy ani wzrok fizyczny, ani też bezpośrednio oglądanie Jego nadzwyczajnego działania, lecz konieczna jest praktyka wiary chrześcijańskiej i nadprzyrodzone oświecenie. Dlatego w ujęciu ewangelisty lud pierwszego przymierza, mimo oglądania znaków teofanii synajskiej, faktycznie nie widział oblicza Boga (por. J 5,37). Natomiast Abraham, który uwierzył w objawienie Boże, przez obietnicę ujrzął dzień Chrystusa i uradował się (8,59).

W czwartej Ewangelii znajdujemy cztery czasowniki na oznaczenia widzenia: *theoreō* (24 na 58 razy w NT) – „oglądam”, „przyglądam się czemuś”, „kontempluję”; *theaomai* (6 razy) – „patrzę”, „oglądam”; *blepō* (17 na 133 razy w NT) – „mam zdolność widzenia”, „zauważam”, „widzę”; *horaō* (65 na 449 razy w NT) – „widzę”, „dostrzegam”, „spozrzegam”¹. Poza tym dość często, bo 18 razy (na 100 w NT) występuje rzeczownik *ofthalmos* – „oko”, *tyflos* (16 na 50 razy w NT) – „ślepy” i raz czasownik *tyfloō* (3 razy w NT) – „zaślepiam”.

Szczególną funkcję chrystologiczną w czwartej Ewangelii pełnią czasowniki *theoreō* i *horaō*. *Theoreō* oznacza zazwyczaj kontemplację, zauważenie spraw dostępnych tylko dla wierzących, doświadczenie czegoś. Występuje on niemal wyłącznie w czasie teraźniejszym i konotuje dostrzeżenie rzeczywistości, której obecność narzuca się patrzącemu. To patrzenie implikuje uznanie. Tak np. tym czasownikiem ewangelista oznacza dostrzeżenie Jezusa kroczącego po wodzie przez uczniów (6,19), zbawcze patrzenie na Syna przez wiarę (6,40), uznanie w Jezusie wysłańca Bożego (12,45), zapowiedziane uczniom w Wieczerniku oglądanie Jezusa po Jego odejściu ze świata, kiedy ten świat nie będzie już w stanie Go oglądać (14,19). Przedmiotem kontemplacji mogą być także fakty i znaki, jak np. ułożone płótna w pustym grobie (20,6), cuda zdziałane przez Jezusa w Jerozolimie (2,23), słowa Jezusa skierowane do Samarytanki, dzięki którym poznała, iż jest prorokiem (4,19), uzdro-

¹ Por. J. Matcos, J. Barreto, *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*, Madrid 1980, s. 302-308.

wienia chorych w Galilei, które wzbudziły entuzjazm tłumów (6,2), śmierć Syna Człowieczego jako wywyższenie na krzyżu (6,62), doświadczenie własnej śmierci (8,51), udział uczniów w chwale Jezusa po Jego uwielbieniu na krzyżu (17,24; por. 17,22).

Czasownik *horaō* w Ewangelii Janowej w sensie chrystologicznym używany jest głównie w *perfectum*, ale występuje także w aoryście i *futurem*. *Perfectum* w języku greckim należy do czasów głównych. Oznacza ono nie tyle czynność przeszłą jako dokonaną, ile raczej jako trwającą w skutkach w teraźniejszości². W związku z tym trzeba ciągle pamiętać, że w języku czwartej Ewangelii *perfectum*, które egzegeci nazywają *perfectum theologicum*, akcentuje aktualnie trwający skutek danej czynności na oznaczenie niezmienności słowa Bożego (por. 9,29) lub uniwersalnego znaczenia danej czynności (np. 15,28.24). Dlatego ewangelista posługuje się *perfectum* od *horaō* zwłaszcza w celu ukazania spraw, które Syn widział w stanie nazywanym przez egzegetów preegzystencją u Ojca (3,11.32; 6,46; 8,38)³, podczas gdy ze względu na specyfikę chrystologii Janowej słuszniej powinno się nazywać go wiecznym istnieniem Syna Bożego; On zawsze jest w górze, w stanie dynamicznym (por. 1,1 *pros ton theon*), w stanie wiecznego bóstwa⁴.

Według czwartej Ewangelii tylko Jezus widzi i kontempluje Boga w sposób ekskluzywny i bezprecedensowy. Ewangelista wychodzi ze stwierdzenia, że „Boga nikt nigdy nie widział”. Tylko „Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca o Nim pouczył” (1,18). Jezus, jako jednorodzony Syn, który zawsze istnieje w łonie Ojca, ma bezpośrednie doświadczenie Boga (*heōraka*) i Jego woli (8,38). Widział On i ciągle widzi Ojca (6,46) i Jego działanie (5,19n.) i może to ludziom objawić. Syn Człowieczy, który z nieba zstąpił (3,13) i z nieba pochodzi (3,32), może świadczyć o sprawach niebieskich i mówić o tym, co widział. Syn, który zna Ojca (8,55), zna wolę Boga i przechowuje Jego słowa. Dlatego w ujęciu czwartej Ewangelii Jezus jest uwierzytelnionym świadkiem Boga (3,32; 5,36; 10,25.37).

Jezus Chrystus utożsamia w swym podmiocie niewyobrażalne Słowo Przedwieczne i działającego w czasie i przestrzeni Syna Bożego lub Syna Człowieczego. Tożsamość bytu Słowa i Syna nie przeszkadza w wydatnieniu różnych aktów. Aktem Słowa Przedwiecznego jest słowo jako

² Por. M. Zerwick, *Graecitas biblica*, Romae 1966⁵, s. 97 (§ 285).

³ Por. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976.

⁴ Por. S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 296n.

czysta myśl (*logos*), natomiast aktem Syna jest słowo jako wypowiedź, „opowiadanie”, wyjaśnienie (*exegeomai*), wypowiedź w rozmowie, w której inni uczestniczą i okazują zrozumienie. Bez wątplenia opowiadanie wypływa z myśli, gdyż wypowiada się ten sam podmiot. Ale istnieje różnica między jedną i drugą czynnością. Dlatego w objawieniu się Jezusa Jego słowo nie jest przedmiotem wiedzy, lecz przyjęcia przez wiarę. Gdy chodzi o wypowiedź jako przedmiot wiedzy, to wystarczy poznać język. Ale gdy chodzi o przedmiot wiary, to nie wystarczy przyjęcie mowy, wypowiedzi, lecz ze zrozumieniem musi iść w parze uznanie, upodmiotowienie słowa Jezusowego (por. 8,43).

Inaczej mówiąc, Jezus objawiając nadprzyrodzony świat w swym człowieczeństwie, domaga się głębszego wniknięcia w tajemnicę swojej osoby, które dokonuje się przez odniesienie Jego osoby do zbawczych planów Boga i przez osobiste spotkanie z Bogiem w Jego osobie. Można więc wyodrębnić w czwartej Ewangelii dwa uzupełniające się sposoby widzenia Boga w Jezusie: doświadczenie Boga w osobistym spotkaniu i rozumieniu Jezusa oraz doświadczenie Boga w całkowitym przyłgnięciu do Niego. W ujęciu czwartej Ewangelii doświadczenie Boga w Jezusie zostało przygotowane przez wiarę teologiczną, wiarę wyrażoną w kategoriach starotestamentowych. Przy powołaniu pierwszych uczniów Jezus mówi do nich: „chodźcie i zobaczcie” (1,39; por. 1,46; 9,37; 12,21). Domaga się od nich osobistego spotkania i widzenia, czyli osobistego doświadczenia. Ale widzenie Jezusa dokonuje się za pośrednictwem kultu (por. 1,39 „godzina dziesiąta” – czas ofiarowania baranka paschalnego) i starotestamentowych oczekiwań mesjańskich (por. 1,41.45.49). Natanaela, który uwierzył wiarą starotestamentową, teologiczną, Jezus zaprasza do wiary chrystologicznej; zapowiada, że zobaczy on coś więcej niż mieści się w wyznaniu uznającym Go za Syna Bożego i Króla Izraela, mianowicie zobaczy otwarte niebiosy i Syna Człowieczego jako pośrednika między niebem i ziemią. Podobnie Marcie, reprezentującej wspólnotę wyznającą wiarę w kategoriach judaistycznych (11,24.27), Jezus wskazuje siebie jako „Zmartwychwstanie i życie” (11,25), czyli jako Tego, który w swojej osobie pokonuje śmierć i prowadzi do życia wiecznego. Najpełniejsze spotkanie z Bogiem w czwartej Ewangelii, opisane w kategoriach osobistego i bezpośredniego widzenia uwielbionego człowieczeństwa Jezusa (20,18.19.20.25), powinno się wyrażać za pośrednictwem chrześcijańskiego wyznania wiary: „Pan mój i Bóg mój” (1,28).

Te dwa sposoby widzenia Jezusa ewangelista łączy z dwoma etapami objawienia się Jego osoby. Czwarta Ewangelia wyodrębnia etap publicz-

nego objawienia w znakach i etap objawienia na krzyżu jako godzinę uwielbienia człowieczeństwa Jezusa. Zasadniczą funkcję w spotkaniu człowieka z Bogiem w Jezusie w czwartej Ewangelii pełni tradycja o cudotwórczej działalności Jezusa, którą ewangelista przerobił literacko i teologicznie w opowiadanie o znakach⁵. Znaki Jezusa można podzielić na trzy grupy:

1. znaki objawiające obecność Boga w Jezusie: 2,1-11 – przemiana wody w wino; 2,13-22 – zastąpienie świątyni ciałem Jezusa na krzyżu; 4,46-54 – uzdrowienie samym słowem syna urzędnika królewskiego;
2. znaki objawiające boską władzę Jezusa: 5,1-15 – uzdrowienie chrorego i odpuszczenie grzechów; 6,1-15 – rozmnożenie chleba; 6,16-22 – chodzenie po wodzie;
3. znaki objawiające życie wieczne w Jezusie: 9,1-31 – uzdrowienie ślepego od urodzenia; 11,1-46 – wskrzeszenie Łazarza; 13,1-31 – obmycie nóg uczniom i nowe przykazanie.

Znaki mają umożliwić człowiekowi dostęp do życia wiecznego w osobistym spotkaniu z Objawicielem. W Jezusie sam Bóg przychodzi do człowieka, aby go do siebie przyciągnąć i włączyć w sferę swojego życia. Ta funkcja znaku została rozwinięta zwłaszcza w mowie o chlebie życia (6,25-59). Ziemskie gesty Jezusa stanowią odbicie chwały niebieskiej, o ile są znakiem pośrednictwa Syna Bożego w dawaniu życia wiecznego. Kto widząc w czynach Jezusa chwałę Boga, dochodzi do wiary w dar Boga (6,44) i otrzymuje obietnicę życia wiecznego. Istnieje jednak konieczność pozostawania (*menein*) w żywej łączności z Dawcą życia, co uwydatnia alegoria o winnym krzewie (15,5; por. także J 8, 31-32; 5,37-38)⁶.

Szczególnym czynem Jezusa jest obmycie nóg uczniom (13,4-5). Z jednej strony ten gest Jezusa należy do czynności symbolicznych, gdyż stanowi odniesienie do innej rzeczywistości, jaką jest wydanie się Jezusa na krzyż (por. 13,7)⁷. Równocześnie ten gest Jezusa wykracza poza ramy znaku, gdy zostaje podany jako przykład do naśladowania (13,12)⁸.

Widzenie chwały Jezusa w Jego działalności publicznej, czyli poznanie Jego bóstwa w znakach, dostrzeżenie Jego unikalnej relacji do Ojca

⁵ Por. M. Labahn, *Between Tradition and Literary Art. The Miracle Tradition in the Fourth Gospel*, *Biblica* 80 (1999), s. 778-203.

⁶ Por. *tamże*, s. 201.

⁷ Por. Y.-M. Blanchard, *Des signes pour croire? Une lecture de l'Évangile de Jean*, Paris 1995, s. 115-119.

⁸ Zob. *tamże*, s. 119-123; tenże, *Le théologie des signes dans l'Évangile de Jean*, *Suppl. DB* 12 (1996), s. 1318.

(8,54n.) w dokonanych dziełach stanowi punkt wyjścia wiary chrześcijańskiej, która polega na zawierzeniu Jezusowi. Ewangelista wyraża ten proces słowami: „i uwierzyli w Niego uczniowie”, które następują po ujrzeniu chwały Jezusa objawionej w podstawowym znaku, jakim była przemiana wody w wino w Kanie, znaku przemiany ekonomii Prawa w ekonomię łaski i prawdy (por. 1,17). Widząc chwałę Jezusa objawioną w znaku, uczniowie byli już ludźmi wierzącymi w Niego wiarą teologiczną, bo tylko wierzący może w znakach dostrzec bóstwo Jezusa. Kolejne uwierzenie polega więc na zawierzeniu Jezusowi, które zakłada poznanie Jego nauki (8,31), uznanie Jego misji (17,6-8) oraz przyjęcie wymogów koniecznych do poznania Jego boskiego pochodzenia, zwłaszcza praktykę miłości wzajemnej, która prowadzi do pełnego udziału w objawionej chwale (por. 6,39n.; 8,51; 11,25.40).

Przylgnięcie do osoby Jezusa polega na przyjęciu Jego objawienia jako zasady osobistego działania. Dlatego błogosławieństwa wypowiedziane przez Jezusa w czwartej Ewangelii odnoszą się do tych, „którzy nie widzieli, a uwierzyli” (20,29) i do tych, którzy będą postępować za przykładem danym przez Mistrza uczniom przy obmyciu nóg (13,17). Doświadczenie miłości wypływającej z wiary w Jezusa zmierza do przyjęcia Jego życia jako normy swego postępowania; życie ucznia Jezusa zmierza do osobistego doświadczenia spotkania z Nim w sferze miłości (14,21; por. 13,17). „Kto ma przykazania moje i zachowuje je, ten Mnie miłuje. Kto zaś Mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również Ja będę go miłował i objawię mu siebie” (14,21). Wchodzenie w sferę miłości w czasie ziemskiej wędrówki Jezusa umacnia i pogłębia początkową wiarę uczniów (2,11; por. 16,3), która zostaje wyniesiona na płaszczyznę nadprzyrodzoną przez trwałą obecność we wspólnocie Ducha Świętego (20,22), będącego owocem wywyższenia i uwielbienia Jezusa na krzyżu.

Istnieje ścisła więź między osobistym spotkaniem z Jezusem, czyli widzeniem w Nim Boga przez wiarę, a nadprzyrodzonym oświeceniem, które prowadzi do zjednoczenia z Chrystusem. Można to zauważyć analizując opis uzdrowienia ślepego od urodzenia. W tym opisie dostrzegamy nagromadzone słownictwo dotyczące widzenia: *blepō* – „patrzę” (9,7.15.19.21.25.39 trzykrotnie), *anablepō* – „spoglądam” (9,11.15.18 dwukrotnie), *heoraka* – „zobaczyłem” i „widzę” (9,37), *anoigō* – „otwieram oczy ślepemu” (9,10.14.17.21.26.30.32; por. 10,21; 11,37). W opisie perypetii związanych z przywróceniem wzroku niewidomemu chodzi nie tyle o widzenie fizyczne, ile raczej o proces dojrzewania ducho-

wego (por. 9,39). Narodziny ślepego bez winy jego i rodziców oznacza stan człowieka na ziemi w przeciwstawieniu do stanu duchowego. Jezus wyraźnie mówi do Nikodema, że warunkiem widzenia Królestwa Bożego jest nadprzyrodzone narodzenie (*anōthen*), które dokonuje się przez przyjęcie z wiarą słowa Bożego i wejście w sferę ducha. Aby móc widzieć sprawę Boże, Królestwo Boże, kontemlować Boga w Jezusie, czyli w spotkaniu z Nim doświadczyć rzeczywistości Bożej, trzeba się narodzić z góry (*anōthen*; por. 3,6), z wody i Ducha Świętego (por. 3,6). Dopiero nowe narodzenie daje podstawę do uczestnictwa w zbawczej miłości Boga do ludzi wyrażonej w daniu im Syna i uzdolnienia wierzącego do pełnienia uczynków „dokonanych w Bogu” (3,21).

Jezus objawia, że wolą Ojca jest, „aby każdy, kto kontempluje Syna i wierzy w Niego, miał życie wieczne” (6,40). Kto kontempluje Syna, ten kontempluje tego, który Go posłał (12,45). Jezus pragnie, aby Jego uczniowie nie tylko dostrzegli chwałę, którą otrzymał od Ojca przed założeniem świata (17,5.24), ale aby w niej uczestniczyli. Jest to chwala dostępna już na innej płaszczyźnie niż ta, która została objawiona w znakach (por. 17,1). W tzw. modlitwie konsekuracyjnej Jezus mówi: „Chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy” (17,22). Tu już nie chodzi o kontemplację bóstwa w Jezusie, ale o uczestnictwo w nim. Uczestnictwo w chwale Jezusa uwielbionego oznacza wspólność życia Bożego, współuczestnictwo w życiu Chrystusa uwielbionego (por. 1 J 1,3), wejście człowieka w sferę boskich relacji, jakie istnieją między Synem i Ojcem.

Kontemplacja Boga w Jezusie przez naocznych świadków

W czwartej Ewangelii wymieniane są dwa rodzaje świadectwa odnośnie do oglądania Boga w Jezusie przez naocznych świadków: świadectwo Jana Chrzciciela i świadectwo uczniów Jezusa.

„Ja to zobaczyłem, i daję świadectwo” (J 1,34)

Według czwartej Ewangelii Jan Chrzciciel był specyficznym świadkiem Jezusa. Już Prolog stwierdza, że Jan „przyszedł, żeby zaświadczyć o światłości, aby wszyscy przez niego uwierzyli” (1,6) i odąd jest stałym świadkiem tożsamości Jezusa ze Światłością prawdziwą. Nic więc dziwnego, że czwarta Ewangelia dokładniej rozwija treść świadectwa Janowego odnośnie do osoby Jezusa i wartościuje je. Według czwartej

Ewangelii Jan Chrzciciel wydaje najpierw pośrednie świadectwo odnośnie do osoby Jezusa jako Mesjasza wobec oficjalnej delegacji Żydów z Jeruzolimy. Następnie w kontekście chrztu stwierdza, że Jezus jest Barankiem Bożym, Mesjaszem nieznanym, pełnią Ducha Świętego i Synem Bożym. W interpretacji ewangelisty, będącego uczniem Jana Chrzciciela, świadectwo jego mistrza ma wartość teologiczną. Jan Chrzciciel występuje tutaj nie tylko jako wierzący w Jezusa – Mesjasza, ale jako kontemplujący boski charakter Jezusa.

Miejszem bezpośredniego świadectwa Janowego jest chrzest Jezusa. We wszystkich Ewangeliach chrzest Jezusa jest przedstawiony jako teofania – objawienie Jezusa jako Syna Bożego i jako Jego inwestytura. Czwarta Ewangelia z tradycyjnego opisu chrztu zostawia tylko zstąpienie na Jezusa Ducha Świętego w postaci gołębic. Inwestytura mesjańska Jezusa dokonuje się przez Ducha Świętego. W tym objawieniu Jan Chrzciciel nie ma ani inicjatywy, ani władzy. Inicjatywa i władza należy do Boga, a znakiem tego jest obecność Ducha Świętego. Zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa jest definitywne, totalne i trwałe. Duch Święty jest z Nim od zawsze i na zawsze. Jan Chrzciciel wydaje autentyczne świadectwo o Jezusie, bo widział w Jego osobie to, co otrzymał z objawienia Bożego: „Ten, który mnie posłał chrzcić wodą, rzekł mi: Ten, nad którym ujrzysz Ducha zstępującego i pozostającego na Nim, jest Tym, który chrzci Duchem Świętym”.

W tej ocenie świadectwa Janowego czwarta Ewangelia zwraca szczególną uwagę na sposób patrzenia Chrzciciela na Jezusa. Ewangelista posługuje się tu trzema synonimicznymi czasownikami i różnicuje je pod względem czasu i trybu. Czasownik *blepō* – „widzę”, „spozrzegam”, „zauważam” – występuje w czasie teraźniejszym na oznaczenie ciągłości akcji, jej trwania bez przerwy. Jan Chrzciciel stoi w miejscu, w oznaczonym punkcie czasu i przestrzeni, widzi Jezusa i mówi, że to „Baranek Boży, który gładzi grzech świata” (1,29).

Drugi czasownik *theaomai* – „patrzę”, „oglądam” – wyjątkowo tylko w tym miejscu czwartej Ewangelii (1,32) w *perfectum* (poza tym zawsze w aoryście). Jan oglądał Ducha zstępującego z nieba jak gołębicę i cały czas ma ten ogląd, który nabiera coraz wyraźniejszych konturów, bo gołębicę symbolizuje wspólnotę mesjańską, oblubienicę Jezusa, która na oczach Jana dynamicznie się rozwija (1,32; por. 3,29).

Trzeci czasownik *horaō* – „widzę”, „dostrzegam”, „spozrzegam” – występuje w aoryście na oznaczenie czynności przeszłej, widzenia w jakimś punkcie historii, i w *perfectum* – na oznaczenie zachowania w sobie tego obrazu, który spozrzegło się w przeszłości. Jan zobaczył, że

konkretna osoba, Jezus, ma pełnię Ducha Świętego (1,33) i dlatego stwierdza: *heōraka* – zobaczyłem i teraz kontempluję obecność Ducha Świętego w Jezusie „i daję świadectwo, że On jest Synem Bożym” (1,34). Jan Chrzciciel najpierw zauważa Jezusa przychodzącego, Jezusa pełniącego misję posłańca Bożego. Potem, od widzenia fizycznego przechodzi do głębokiego poznania duchowego, do kontemplacji Ducha Świętego w Jezusie i uznania szczególnych, synowskich relacji Jezusa do Ojca.

„Słowo stało się ciałem i oglądaliśmy Jego chwałę” (J 1,14)

Współczesna egzegeza podkreśla u podstaw czwartej Ewangelii wspólnotę chrześcijańską, zwaną Kościołem Janowym. Ta wspólnota ma świadomość ściślej, fizycznej łączności z Jezusem (por. 1 J 1,1-4). Zabiera ona głos w Prologu do czwartej Ewangelii.

Zdaniem współczesnych egzegetów czwarta Ewangelia została zredagowana w kilku sukcesywnych etapach. Prolog, który także był przedagowywany w oparciu o jakiś hymn wczesnochrześcijański, należy do później dołączonych warstw dzieła Janowego. Według Hofrichtera pierwotna forma Prologu stanowiła wyznanie wiary w Jezusa jako Słowo wcielone. Interpretacja tego wyznania, kiedy zostało połączone z Ewangelią znaków, szła w kierunku heretyckim tj. gnostyckim i dokeetycznym oraz w kierunku kościelno-ortodoksyjnym. Redakcja Janowa uwydatnia interpretację kościelno-ortodoksyjną.

Na poziomie aktualnej redakcji w strukturze Prologu centralną myślą jest dziecięstwo Boże chrześcijan (1,12-13), uczestnictwo wierzącego w życiu samego Boga, które ma źródło w wierze w osobę Jezusa jako Światłość, która w ciemności świeci. Rzeczywistość Słowa, wymykająca się spod weryfikacji historycznej, jest przedmiotem wiary, która opiera się na świadectwie Jana.

Od w. 12 pole semantyczne tła tekstu, jakim jest wypowiedź, przesuwają się z aktu mówienia do aktu rozumienia i dania odpowiedzi przez wierzących. Te aspekty biorą jako szersze podłoże semantyczne doświadczenie wiary chrześcijańskiej. Według japońskiego biblisty Y. Ibuki⁹ tekst J 1,14.16 stanowiły pierwotnie antyfonę, którą dołączano do hymnu w czasie odprawiania nabożeństwa, najprawdopodobniej podczas liturgii chrztu, aby wyrazić wiarę w Chrystusa. U podłoża tekstu nie chodzi za-

⁹ Y. Ibuki, *Lobhymnus und Fleischwerdung. Studie über den johanneischen Prolog*, *Annual of the Japanese Biblical Institute* 3/1977, s. 132-156.

tem o spekulacje chrystologiczne, ale o wyraz zbawczego doświadczenia chrześcijan (Schnackenburg). Na tym tle tekst uwydatnia uznanie przyjścia Słowa w ciele ze strony tych, którzy Je przyjęli.

Od tych, którzy uwierzyli w świadectwo Jana, dowiadujemy się, że Słowo początkowo było u Boga (1,1), w ścisłej bliskości Boga i że było Bogiem, a w. 14, że się przemieściło, stając się ciałem, czyli czymś krańcowo odmiennym, oddalonym, odłączonym od Boga. Będąc ciałem Słowo zaczyna zajmować konkretne miejsce w przestrzeni; przychodzi jednak skądinąd, a przede wszystkim należy do innej rzeczywistości. To samo dotyczy czasu. Przychodzi w konkretnym momencie, w którym można je spotkać, ale nie opuszcza pozaczasowości, w której było na początku.

Przyjście Słowa jest ukazane w podwójnej formie: jako wejście na świat Światłości prawdziwej i jako Wcielenie. Przedwieczne Słowo przyobleka się w mowę ludzką i przybiera ciało. Jako mowa domaga się wiary, a jako ciało domaga się widzenia¹⁰. Aby Słowo Przedwieczne mogło być słyszalne, suponuje nie tylko przyobleczenie się w mowę ludzką, ale zakłada także wcielenie – wejście w ciało, w człowieka: „Słowo ciałem się stało” – *kai ho logos sarks egeneto*. Dokonuje się to, co nie było przewidziane, coś wręcz niemożliwego.

Pojęcie *sarks* („ciało”) w 1,14 nawiązuje do biblijnego pojęcia *bāsār*, które konotuje najpierw aspekt solidarności między istotami żywymi. *Bāsār* oznacza wspólną substancję ludzi i zwierząt. W odniesieniu do człowieka termin „ciało” ukazuje go w aspekcie całościowym, a nie tylko częściowym. Oznacza jednak człowieka w aspekcie zjawiskowym jako istotę ziemską, jako element świata widzialnego. Ciało stanowi element łączący byty stworzone ze sobą.

Termin *sarks* niesie ze sobą równocześnie odniesienie do Boga. W tym pojęciu Pismo Święte zawiera ukryte porównanie z Bogiem. Człowiek jako *sarks* (*bāsār*) jest człowiekiem w tym względzie, że jest oddalony i różny od Boga, występuje w przeciwstawieniu do Niego. Przeciwwstawienie polega na tym, że człowiek jest ciałem, a Bóg – duchem (por.

¹⁰ Tekst wylicza paradygmatyczne formy przyjęcia przychodzącego światła: negatywne przyjęcie ze strony „świata” i „swoich”, pozytywne przyjęcie ze strony tych, „którzy wierzą w Jego imię”. Przyjęcie suponuje wcześniejsze poznanie, gdyż poznanie jest warunkiem uznania. Uznanie, którego Słowo domaga się od „świata”, suponuje relację wynikającą ze stworzenia: „świat stał się przez Nie”. Oczekiwane uznanie przez „swoich” suponuje więzy przynależności: „przyszło do siebie” (na swoje). Wiara „w Jego imię” suponuje relację dobrowolnego zaangażowania: „dał im moc stania się dziećmi Bożymi”.

Rdz 6,3; Hi 10,4-5). Iz 31,3 wyraża to słowami: „Egipcjanie to ludzie, a nie Bóg, ich konie to ciało, a nie duch”. Podobne porównanie podaje Iz 40,6-8: „Wszelkie ciało, to jakby trawa, trawa usycha, więdnie kwiat, gdy na nie wiatr (duch) Jahwe powieje; słowo Pana trwa na wieki”. Podobne opozycje można spotkać w wielu innych tekstach Starego Testamentu (por. Jr 17,5; Ps 56,5; 78,39; Ps 103,24-16).

Różnica między Bogiem a człowiekiem jako ciałem zachodzi w dwóch punktach:

1. Ciało oznacza słabość, a duch – moc. Słabość jest wrodzoną, naturalną cechą ciała, a moc, siła naturalnym przymiotem ducha.
2. Ciało oznacza przemijalność, śmiertelność. Podczas gdy Bóg jest „Bogiem żywym”, człowiek, jako ciało, jest bytem skazanym na śmierć, zniszczenie, zepsucie; jest istotą ginącą. Syr w 17,17 stwierdza: „Wszelkie ciało starzeje się jak odzienie, i to jest odwieczne prawo: na pewno umrzesz”.

Według J 1,14 przedwieczne Słowo Boga, nieprzemijalne (por. Iz 40,8: „słowo Boga naszego trwa na wieki”), staje się ciałem, czymś podatnym na zniszczenie, poddanym śmierci. Słowo Przedwieczne przyswoiło sobie słabość, niemoc i śmiertelność, która jest wrodzona w *sarks*. Stając się widzialne, dostępne i wchodząc w solidarność z ludźmi, Słowo przyjęło kondycję bycia „ciałem”. „Absolutny boski byt łączy się z przygodnym bytem ludzkim”¹¹. H. Schlier¹² zauważa, że „czasownik «stać się» dotychczas odnosił się do wszystkiego («przez Nie wszystko się stało»), do świata, do świadków i do wierzących, a teraz (w. 14) odnosi się do Słowa, które stało się czymś «ze świata» i ludzkości, widzialne i zmysłowe, ograniczone i fizyczne, przejściowe i przechodne. Przyjęło Ono narodzenie się, wzrastanie, dojrzewanie i śmierć. Uczestniczy w «stawianiu się» w określonych warunkach i w konkretnym miejscu, ma udział w życiu ludzkim i zmysłowym. Staje się człowiekiem i w ten sposób daje się wciągnąć w dzieje ludzkości i dzieje Kościoła”. R. Schnackenburg¹³ podkreśla, że „stanie się ciałem” Logosu oznacza punkt zwrotny w historii zbawienia, otwiera ludzkości ostateczną („eschatologiczną”) możliwość zbawienia. W pojęciu „ciała” Prolog łączy bowiem wcielenie ze śmiercią krzyżową Chrystusa (por. J 6,51-56). „Historyczne objawienie

¹¹ R. Schnackenburg, „*A Słowo stało się ciałem*”, *Communio* 3 (1983) nr 3, s. 23.

¹² H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg im Br. 1962³, s. 285.

¹³ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4*, Freiburg im Br. 1967, s. 242.

Boskiego Logosu w ciele dokonuje się ze względu na sytuację rodzaju ludzkiego, który zamknął się przed światłością świecąca w ciemności (w. 5). Teraz więc jeszcze raz zaoferowane zostaje ludziom Boże światło i zbawienie, i to w sposób szczególny i niepowtarzalny, gdyż Logos, który jest światłem i życiem ludzi (w. 4), sam staje się człowiekiem – jako taki mieszka wśród ludzi”¹⁴.

Formuła „i zamieszkało wśród nas” (*eskēnōsen* – dosł. „rozbiło namiot”) w świecie obeznanym ze Starym Testamentem ma kontekst ściśle teologiczny. Nawiązuje ona do idei przebywania Jahwe w narodzie wybranym w Namiocie Spotkania na pustyni (por. Wj 25,8; 29,42-46; Kpł 26,11; Lb 35,34 itp.), następnie w Świątyni Jerozolimskiej (por. 1 Krl 8,10-13), a zwłaszcza do przebywania Boga w Izraelu przez swe Prawo i Mądrość (por. Syr 24,8-12.23; Ba 3,36; 4,1-4). Dla ewangelisty Jezus jest nowym namiotem, nową świątynią, nowym miejscem i sposobem obecności Boga wśród ludzi. Słowo nie tylko stało się ciałem, czyli człowiekiem, ale Jezus jako człowiek jest „pełen łaski i prawdy”. W tym sformułowaniu wczesnochrześcijańskie i Pawłowe pojęcie łaski zostało połączone z typowo Janowym pojęciem prawdy (por. 1,4,6). „Łaska” oznacza wszystko, co pochodzi od Boga. Natomiast „prawda” koncentruje uwagę na rzeczywistości Boga w Jezusie w przeciwstawieniu do wszystkiego, co jest pozorne i fałszywe.

Tekst Prologu nie podaje nam żadnego wyjaśnienia, jak dokonano się połączenie Słowa Przedwiecznego z ciałem. Połączenie tych dwóch logicznie nie pasujących elementów, Słowa Przedwiecznego i ciała, jest potwierdzone przez podwójne świadectwo: przez świadectwo Jana, który to zapowiadał i przez świadectwo tych, którzy potem widzieli Jego chwałę. Samo zaś wydarzenie jest dla człowieka niedostępne. Ta niemożliwość jest jednak koniecznością. Jeżeli Słowo rodzi człowieka, to samo odnosi się do tego, który objawia Słowo, jak i do tego, kto w nie wierzy. W różny sposób, ale jeden i drugi zostaje zrodzony z Boga, to znaczy przez Słowo u swego źródła; jeden jako Syn Boga, inni jako dzieci Boga.

Tekst podaje kilka elementów pozornie nie do pogodzenia na temat tego narodzenia¹⁵. Wszystko zmierza do tego, że do spotkania ludzi ze Słowem Przedwiecznym konieczne było Jego wcielenie. Tymczasem słuchacze dystansują się w stosunku do ciała. To, co jest odłączone od Sło-

¹⁴ Tenże, „*A Słowo stało się ciałem*”, s. 25.

¹⁵ Por. J. Calloud, F. Genuyt, *L'Évangile de Jean (I). Lecture sémiotique des chapitres 1 à 6*, Lyon 1989, s. 18.

wa, a więc narodzone z krwi, z woli człowieka (ciała) albo z determinacji historyczno-kulturowej nie jest zrodzeniem z Boga, bo nie jest podmiotem Słowa. Z drugiej zaś strony słowo oddzielone od ciała jest mową bezosobową, bez głosu i bez historii. Problem nie polega więc na tym, jak słowo i ciało połączyć lub rozdzielić, ale jak słowo i ciało wyrazić. W przypadku Słowa Przedwiecznego wyrażenie, artykulacja jest u źródeł uznania (wyznanie obecności Słowa w ciele), a połączenie lub rozdzielenie jest u podstaw braku uznania (zaprzeczenie bóstwa lub człowieczeństwa Słowa Wcielonego).

Przyjście Słowa w ciele daje miejsce uznaniu złożonemu ze strony wierzących. To uznanie wyraża się w podwójnym akcie: „uwierzyli w Jego imię” oraz „ogłądali Jego chwałę”. „Wierzyć” odnosi się do Słowa pod postacią światłości, „widzieć” odnosi się do obecności Jego w ciele. Ale to ten sam podmiot daje się słyszeć i widzieć.

Przytoczone formuły, wyrażające przyjęcie, uznanie Słowa przez wierzącego („wierzyć w Jego imię”, „ogłądać Jego chwałę”) mają jeden wspólny element oraz pewną różnicę. Narzuca się różnica między tymi formułami: wierzenie odnosi się do słyszenia, a chwała, stanowiąc przedmiot oglądania, kontemplacji, odnosi się do widzenia. Obydwie formuły różnicują się jednak na wspólnej strukturze gramatycznej. Pod względem gramatycznym stanowią one połączenie czasownika („wierzyć” i „widzieć”) z okolicznikiem („w imię Jego”, „Jego chwałę”). To połączenie jest jednak niezwyczajne, niecodzienne¹⁶.

Zaskakujące jest wyrażenie: „wierzyć w imię Jego”. Formuła ta jest typowo Janowa, ale rzadko spotykana (2,23; 3,18c i 1 J 5,13), dlatego szczególnie znacząca. Jeszcze bardziej zaskakująca jest formuła o oglądaniu chwały. Patrząc na ciało nie zwykło się kontemplować chwałę. Wynika z tego, że to, co jest tu dane do wierzenia i oglądania, nie jest normalnym przedmiotem wierzenia i widzenia.

Imię jest przeciwstawieniem nieznanego. Imię pozwala w mowie ustalić miejsce osoby, a dla tych, którzy już ją znają, uznać ją za kogoś znanego. Jeśli Słowo przyszło pod imieniem, to swoi powinni je rozpoznać. W tym wypadku nie wystarczyło znać imię, poznać rolę oznaczonej osoby (Mesjasz, Syn Człowieczy), lecz należało w nią uwierzyć. Dlatego swoi Go nie przyjęli. Przez swoich przyjęcie Słowa zostało potraktowane jako fakt, który niczego nie zmienia, jako powrót do tego samego. Natomiast w tych, którzy je przyjęli, Imię dokonało zmiany ich egzy-

¹⁶ Por. *tamże*.

stencji. „Wierzący w imię Jego” zostali przemienieni. Na miejsce narodzonych z ciała i krwi zostali zrodzeni z Boga, a na miejsce praw i mocy otrzymanych od autorytetu ludzkiego (wola męża), otrzymali prawa i moc (*eksousia*) od samego Boga. Na miejsce zwyczajnego podmiotu (imię), dostępnego w doświadczeniu codziennym, zrodził się nowy podmiot dostępny przez wiarę. Ta zmiana wykracza poza zwyczajną funkcję imienia. Ci, którzy uznali przyjście Kogoś innego, w Jego imieniu usłyszeli przychodzącego skądinąd, przekraczającego zwyczajne mówienie, które może obracać się wokół imienia.

Taki sam zaskakujący skutek występuje w oglądaniu chwały. Widzenie stanowi następstwo przyjścia Słowa w ciele, gdyż normalnie to, co podpada pod zmysł wzroku, to ciało. Zaskoczenie polega na tym, że będący w Jego pobliżu widzieli nie ciało, lecz Jego chwałę. Tekst nie daje żadnej wskazówki na temat somatycznego wyglądu Słowa Wcielonego (głowa, ciało, stopy, oczy, usta itp.). Widzenie zostało przemienione jako denominacja. Czynność wzrokowa została przeniesiona na to, co normalnie nie jest przedmiotem widzenia. Za pośrednictwem ciała ukazuje się coś innego i to przez podwójne przeniesienie: pierwsze przeniesienie z ciała na chwałę, a drugie z chwały widzianej za pośrednictwem ciała na chwałę jaką ma Jednorodzony u Ojca¹⁷, tj. na chwałę jedyną, niepowtarzalną.

W sformułowaniu „i oglądaliśmy Jego chwałę” zmienia się tok narracyjny z trzeciej osoby na pierwszą osobę liczby mnogiej, co podkreśla świadectwo i wiarę wspólnoty. Świadkowie, którzy zobaczyli Słowo Wcielone, wypowiadają to, co usłyszeli: widzący ciało, oglądają chwałę. „Chwała Jezusa” oznacza obecność i działanie Boga w Nim. W Starym Testamencie i w judaizmie termin „chwała” jest używany w znaczeniu obiektywnym (hebr. *kābôd* – etymologicznie znaczy „ciężar”) – oznacza ważność osoby, znaczenie społeczne, dostojeństwo, majestat. Drugorzędnie może oznaczać cześć lub szacunek oddawany wartościom ludzkim lub boskim. W znaczeniu teologicznym oznacza promienne odbicie obecności Boga, promieniowanie obecności Boga w całej Jego potędze, świętości i czystości. Szczególnym miejscem obecności chwały Boga była Świątynia Jerozolimska. Teraz chwała Boga jest dostępna dla człowieka w osobie Jezusa (por. 2,11).

¹⁷ Wyrażenie *hōs monogenous para patros* traktuje się zazwyczaj jako epitety Jezusa i Boga (tak np. Biblia Tysiąclecia i Biblia Poznańska, pisząc obydwa słowa – Jednorodzony i Ojciec – dużymi literami). Ale wyrażenie to można także rozumieć jako zwykłe porównanie nawiązujące do codziennego życia rodzinnego.

Należy jeszcze zwrócić uwagę w tekście na kolejność aktu wiary, który poprzedza akt widzenia. Oznacza to, że ten jest zdolny do widzenia chwały Słowa Wcielonego, kto w Niego wierzy, a nie odwrotnie. Objawienie chwały Jezusa łączy się bowiem z Jego śmiercią krzyżową. Na krzyżu następuje uwielbienie Boga polegające na objawieniu Jego zbawczej miłości dla świata, dzięki czemu wierzący są pociągani do jedności z Synem, a przez Niego do jedności z Ojcem.

„Panie, pokaż nam Ojca” (J 14,8)

Wśród naocznych świadków, którzy oglądali chwałę Jezusa objawioną w znakach i kontemplowali szczególne relacje istniejące między Jezusem a Bogiem objawione w słowach i działaniu w czasie Jego publicznej działalności, uprzywilejowaną rolę odgrywa Filip. Egzegeci nie są pewni, dlaczego ewangelista włożył w usta Filipa prośbę o pokazanie Ojca. Być może dlatego, że w czwartej Ewangelii Filip pełni funkcję eklezjalną, funkcję pośrednika. Najpierw pośredniczy między Jezusem a uczonym w Piśmie, Natanaelem, do którego skierował takie same słowa, jak Jezus do pierwszych dwóch uczniów: „chodź i zobacz” (1,46). Następnie Filip pośredniczy między Jezusem a Grekami, którzy w Jerozolimie chcieli zobaczyć Jezusa (12,20). W Wieczerniku Filip pośredniczy między Jezusem a innymi Jego uczniami. Niektórzy komentatorzy dopatrują się tutaj akcentu apologetycznego przeciwko nurtom wizjonerskim w pierwotnym chrześcijaństwie, które osłabiały lub wypaczały wiarę w Chrystusa.

Odpowiedź włożona w usta Jezusa wymaga więc szczególnej uwagi. Z punktu widzenia semiotycznego składa się ona z wyjaśnienia i perswazji. Wyjaśnienie nawiązuje do trzech atrybutów Jezusa zawartych w odpowiedzi danej Tomaszowi na pytanie o drogę do Ojca, w której Jezus objawia się jako „droga, prawda i życie”. W nawiązaniu do pojęcia „życie” Jezus przypomina uczniom wspólne życie i jego charakter objawieniowy: „kto Mnie zobaczył, zobaczył Ojca” (14,9). W nawiązaniu do pojęcia „prawda” Jezus wskazuje na immanencję Ojca i Syna, wymianę atrybutów między Ojcem i Synem. Słowa wypowiedziane przez Jezusa nie są Jego własnymi słowami, lecz pochodzą od Ojca. Jezus przekazuje słowa Ojca i dlatego przynoszą one zbawczy owoc w sercach uczniów. W nawiązaniu do pojęcia „drogi” Jezus kieruje uwagę uczniów na działanie; dzieła dokonane przez Niego są dziełami samego Ojca. Dlatego działanie Chrystusa ma być wzorem postępowania dla uczniów. Wyja-

śnieniu na temat widzenia Ojca towarzyszy perswazja, w której Jezus domaga się uznania, czyli wiary ze strony uczniów. Prawda o przebywaniu Jezusa w Ojcu a Ojca w Nim stanowi jej przedmiot („czy nie wierzycie?” 14,10). Przedmiotem wiary są także słowa wypowiedziane do uczniów („wierzcie Mi” 14,11), wreszcie osoba, która przekazuje prawdę i wskazuje drogę („kto we Mnie wierzy, będzie dokonywał tych dzieł, których Ja dokonuję, owszem, i większe od tych uczyni, bo Ja idę do Ojca” 14,12). Jezus występuje tu jako pośrednik między uczniami a Ojcem; jako droga domaga się od nich wiary w obietnicę, jako prawda wymaga zawierzenia Jego słowom prawdy, jako życie domaga się wierności przykazaniom¹⁸.

W celu dokładniejszego zrozumienia pojęcia oglądania Ojca w Jezusie należy zwrócić także uwagę na tłumaczenie tekstu, który w języku polskim można oddać w czasie przeszłym lub teraźniejszym. W wyrażeniu greckim *ho heōrakōs eme heōraken ton patera* słowo „widzieć” (*horaō*) występuje w *perfectum*. Współczesne przekłady zarówno zagraniczne jak i polskie *perfectum* w 14,9 traktują jako czas narracji i oddają wyrażenie greckie w czasie przeszłym dokonanym (np. BT: „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca”). Ale wypowiedź Jezusa w J 14,9 nie ma charakteru narracyjnego, ma raczej charakter paradygmatyczny lub gnomiczny, dlatego wydaje się uzasadnione tłumaczenie w czasie teraźniejszym, jak mają dawniejsze przekłady idące za Wulgatą: *qui videt me, videt et Patrem* (dlatego W. Szczepański i E. Dąbrowski tłumaczą: „Kto Mnie widzi, widzi i Ojca”). Odniesienie wypowiedzi do całego życia publicznego Jezusa w towarzystwie uczniów pozwala także zastosować w tłumaczeniu czas przeszły niedokonany „kto Mnie widział, widział Ojca”.

Słowa „kto Mnie widzi, widzi Ojca” lub „kto Mnie widział” wypowiada Jezus w perykopie mówiącej o domu Ojca i o miejscu u Ojca dla wierzących. W 14,6 Jezus objawia się Tomaszowi jako droga wiodąca do Ojca. Natomiast motyw życia, miejsca u Ojca dla wierzących przygotowanego przez Jezusa rozpoczyna się od opisu pierwszego spotkania Jezusa z uczniami Jana Chrzciciela. Podejmując świadectwo Jana Chrzciciela, że Jezus jest Barankiem Bożym, dwaj z jego uczniów kierują do Jezusa pytanie: *Pou meneis* („Gdzie mieszkaś”, „przebywasz”). Wtedy właśnie Jezus zwraca się do nich: „chodźcie i zobaczcie”. Idąc za Jezusem uczniowie dowiadują się najpierw o miejscu czasowego pobytu Je-

¹⁸ Por. analizę semiotyczną perykopy 14,8-12: J. Calloud, F. Genuyt, *Le discours d'adieu. Jean 13 – 17. Analyse sémiotique*, Lyon 1985, s. 36-40.

zusa, poznają Jego człowieczeństwo, ale już w tzw. Mowie Eucharystycznej Jezus zwraca uwagę na Jego przebywanie u Ojca w sferze nadprzyrodzonej. W 14,10, po dialogu na temat widzenia Ojca, Jezus wyznaje: „Czy nie wiecie, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie?” Widzenie Ojca w Jezusie oznacza zatem przyjęcie przez wiarę osoby Jezusa nie tylko jako jedyne go objawiciela Boga jako Ojca, ale także jako jedyne go reprezentanta Boga¹⁹.

Temat widzenia Boga w Jezusie zakłada objawienie się Boga w ciele, wiarę w zbawcze słowo Boże poświadczone przez Jana Chrzciciela, rozwój wiary chrześcijańskiej od początkowego widzenia znaków dokonanych przez Jezusa, nadzwyczajnych ingerencji Boga w historii Jezusa do pójścia za Nim i przyjęcia Jego nauki jako zasady własnego życia. Dalej istnieje konieczność nadprzyrodzonego oświecenia, które pochodzi od Boga działającego w sercu wierzącego. Doświadczalne spotkanie z Bogiem w Jezusie przez naocznych świadków stanowi przedmiot wiary dla następnych pokoleń, które przez upodmiotowienie słowa Jezusowego mają możliwość dotrzeć do Jego chwały – do wewnętrznych relacji, jakie łączą Syna z Ojcem. W terminologii czwartej Ewangelii oglądanie chwały Jezusa utożsamia się z życiem wiecznym. Oglądanie chwały Syna, którą miał przed stworzeniem świata, oznacza doświadczenie rzeczywistości samego Boga przez wierzącego, które rozpoczyna się w historii ludzkiej, a znajdzie dopełnienie w rzeczywistości Bożej jako pełny udział w chwale Chrystusa uwielbionego.

ks. Stanisław MĘDALA

¹⁹ Por. R. Fabris, *Giovanni*, Roma 1992, s. 776.